REVISTA OLORUN, N. 53, AGOSTO DE 2017

ISSN 2358-3320 – www.olorun.com.br



Revista Olorun nº 53, Agosto 2017



Redação


Erick Wolff
Editor - Diretor


Dr. Roberto Tamelini Jr.
Jurídico

**Conselho Editorial**

Roberto Tamelini Junior
Joana D'arc Espindola

ISSN 2358-3320

Nesta edição número 53, a Revista Olórun traz:

“Introdução à Noção de Pessoa Ioruba”, por Luiz L. Marins, de acordo com a ótica tradicional, esclarecendo alguns pontos obscuros e contraditórios relativos à diáspora afro-brasileira.

“Porque os Iorubas enterram seus mortos em casa” é uma matéria interessante publicada pelo jornal on line Daily Trust, mostrando que o conceito de cemitério público é uma introdução estrangeira, pois na cultura Ioruba os mortos são enterrados no terreno da família.

ÍNDICE

Introdução à Noção de Pessoa Ioruba ........................................................................ p. 6

Por Luiz L. Marins

Porque os Iorubas enterram seus mortos em casa? ........................................................ p. 31

Jornal on line Daily Trust



Nota.: A paginação em pdf não corresponde à paginação on line por questões de layout.

## Creditos da Capa




## Creditos da imagem ignorada; à saber

# INTRODUÇÃO À NOÇÃO DE PESSOA IORUBA

Luiz L. Marins

Julho de 2017

Facebook

https://www.facebook.com/luizlmarins

Home Page:

www.luizlmarins.com.br



RESUMO

Apresenta uma introdução à Noção de Pessoa Iorubá de acordo com a ótica tradicional africana, esclarecendo alguns pontos obscuros e contraditórios do tema na diáspora afro-brasileira.

PALAVRAS CHAVES: Ioruba, Noção de Pessoa Ioruba, Alma Ioruba, Personalidade Ioruba.

# INTRODUÇÃO

A Noção de Pessoa Ioruba é fundamentada sobre um conceito abstrato, não concreto para os sentidos físicos.

Abstrato é aquilo que não é concreto; que é resultado do processo intelectual de abstração; que só pode existir no pensamento (ideia); que não está relacionado com a realidade percebida pela utilização dos sentidos, cuja fundamentação é feita a partir de conceitos gerais; que não pode ser representado por fatos ou coisas reais. Abstrato é algo que só existe no contexto da imaginação, não possuindo relação concreta, nem material.

Gramaticalmente, diz-se do substantivo que designa uma qualidade, comportamento, sentimento, ação etc., do que não é concreto nem real. Figuradamente, algo de compreensão difícil; sem clareza; obscuro ou vago.

Filosoficamente, abstrato é o resultado do processo intelectual através do qual um objeto só pode ser entendido, quando isolado de fatores ligados ao concreto.

Assim sendo, a temática Noção de Pessoa Ioruba neste texto pretende mostrar o que se entende por “ser humano”, não socialmente, mas metafisicamente. Nesse sentido, traz o entendimento abstrato sobre a pessoa enquanto ser humano individual e metafísico e, embora todo o tema seja abstrato, alguns tópicos serão ainda mais abstratos do que outros, como por exemplo: *ipò̲rí* e *e̲lé̲è̲dá*.

Nossa abordagem não seguirá os padrões já conhecidos e publicados por outros autores nacionais e internacionais, que entendemos ultrapassados, confusos e contraditórios. Nossa temática se desenvolverá através de uma releitura dos conceitos da Noção de Pessoa Ioruba, que abandonará conceitos academicamente modernos, retornando aos conceitos originais iorubas.

AUTORES PRIMÁRIOS

Antes de entramos no tema, queremos participar aos leitores os autores primários, aqueles que foram os primeiros a escreverem sobre o tema Noção de Pessoa Ioruba. A lista a seguir não é completa, mas citaremos alguns:

- **1948**. Olumide Lucas, *The Religion of the Yorubas,* CMS, Lagos.
- **1951**. Parrinder, *West African Psychology.* James Clarke & Co. Cambridge, England.
- **1960**. William Bascom, "Yoruba Concept f the Soul", em: *Men and Cultures*. *Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*. Edited by Anthony F.C. Wallace.
- **1962**. Bolayi Idowu. *Olódùmarè, god in yoruba belief*, Longmans, London.
- **1971**. Pierre Verger, "Notion de Personne et Lignée Familiale ches les Yoruba", em: *La Notion de Personne em Afrique Noire*, CNRS, Paris.
- **1971**. Juana Elbein, "Èsù Bara, Principle of Individual Life in the Nàgó System", em: *La Notion de Personne em Afrique Noire*, CNRS, Paris.
- **1971**. Wande Abimbola. "The Yoruba Concepto of Human Personality" em: *La Notion de Personne em Afrique Noire*, CNRS, Paris.

Aos autores primários, segue-se uma quantidade muito grande de autores secundários, em inglês e português, geralmente artigos em revistas acadêmicas que, não só citam os autores primários, como também intercitam-se, de forma que se repetem em um círculo sem fim, e isto nos fez parar de lê-los.[1]

[1] Agradecemos a Erick Wolff, babalorixá do Ilê Axé Nagô Kóbi, pela leitura, observações, e sugestões, que muito colaboraram na construção deste texto.

ARA, ORÍ e ÈMÍ

*Ara* é o corpo, *Orí* é cabeça, e *Èmí* é o espírito. Inicio este tópico com uma pergunta desafiadora: Existe corpo, material ou espiritual, sem cabeça? Se existe, me prove. Mas se não existe, porque os "estudiólogos" insistem em classificar *ara* (corpo) separado de *orí* (cabeça)?

Quando falamos de *orí ode*, a cabeça física exterior, por extensão, consequentemente, é obvio, fica subentendido que estamos falando de todo o corpo físico, e não apenas da cabeça física.

Quando falamos de *orí inú*, a cabeça espiritual, por extensão, consequentemente, é obvio, fica subentendido que estamos falando de todo o corpo espiritual que acompanha o corpo físico, e não apenas da cabeça espiritual.

O babalaô Ifatokun, *Ààrè Isèsè Aláàfin Òyó*, no vídeo "The Creation and Destiny of the Human Being" publicado pelo *Àsà Òrìsà Alááfin Òyó*, esclarece que o Ser, antes de nascer, já é criado completo por *Obàtálá*, inclusive com a cabeça.

Segundo o babalaô, o que se busca na casa de *Àjàlá*, o oleiro de *Olódumàrè*, não é a cabeça propriamente dita, mas um *àse* que coloca sobre a cabeça, ainda espiritual, antes de vir para o mundo. É este *àse* que fará com que a pessoa tenha, ao nascer, possua uma cabeça (*Orí*) forte ou fraco, dependendo do tipo de *àse* que pegou na casa de *Àjàlá* (babalaô Ifatokun).

Transcreveremos resumidamente uma parte do diálogo do vídeo supracitado (minutos 06:45+) entre a Dr. Paula Gomes, Embaixadora Cultural do *Aláàfin Òyó*, e o babalaô Ifatokun, *Ààrè Ìsèsè Aláàfin Òyó* no vídeo "*The Creation and Destiny of Human Being*", acessado em 03/07/2017 e disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=dPLjhM_gxlI

Minuto 06:45

**Paula Gomes:** Como o ser humano foi criado no céu?

**Babalaô Ifatokun:** *Olódùmarè* foi quem criou o ser humano, mas *Olódùmarè* encarregou *Obàtálá* de molda-lo. Depois de pronto, *Olódumàrè* deu-lhe a "vida".

Minuto 08:25

**Paula Gomes**: Depois que o ser humano é modelado no céu, ele vem para a Terra?

**Babalaô Ifatokun**: Não, ele vai para a casa de *Àjàlá* escolher a "qualidade" da cabeça.



Minuto 09:53

**Paula Gomes**: Quando o ser humano (antes de nascer) vai escolher *orí* na casa de *Àjàlá* ele já tem consciência do que é que vai escolher?

**Babalaô Ifatokun**: Depois que ele recebe a vida de *Olódùmarè*, ele já tem consciência para ir até *Àjàlá* e escolher o *orí* que quiser.

O vídeo continua com explicações sobre o conceito da Noção do Destino Individual, que não será objeto deste texto, embora esteja ligeiramente ligado também à Noção de Pessoa.

ELÉÈDÁ

Na diáspora, o conceito de *eléèdá* está ligado, equivocadamente, ao conceito de *Òrìsà* da cabeça. A escassa literatura e o desconhecimento do tema justificam a falta de informação do povo de santo sobre o assunto.

A palavra *eléèdá* é composta por *elé* (aquele que possui, o dono, o senhor) + *èdá* (qualquer criatura viva). *Dictionary of Modern Yoruba*, R. C. Abraham, p. 172.

A melhor definição de *eléèdá* vem de Lydia Cabrera em sua obra "*Iemanja e Oxum*", 2004, p. 142, com tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura:

EBORI ELEDÁ – ELEDA MO YUBA OLORÍ

Nesse mesmo dia, à noite, a ajibonã “roga à cabeça” do neófito. *Orí*, que alguns dizem *Erí*, a cabeça, será durante toda a vida dos olorixás e devotos objeto de especial cuidado porque ... “a cabeça manda no corpo”. Reside nela algo divino.

Aquele que a atende, a refresca, a alimenta, não irá dando tropeções pelo mundo afora. “Ela é sagrada porque nela está o Eledá.”



Eledá, a quem todas as cabeças servem de base ou de altar, não é um orixá. É o “anjo da guarda”, guia e protetor divino de cada pessoa. Os lucumis tiveram que recorrer à comparação com “anjo da guarda” para explicar o que é Eledá e sua importância aos homens, que desde épocas muito remotas solicitavam o auxílio deles.

Revisando informações recolhidas há muitos anos sobre Eledá, basta reproduzir esta curiosa definição para designar esta essência divina: “Não é um santo, é coisa de Deus que se tem no lorí”. Coisa de Deus... entenda-se com isto um atributo, uma essência ou princípio divino localizado no mei das cabeças humanas, ou “um pouquinho mais atrás da moleira”. Por ordem de Olofi, o criador, as cabeças foram modeladas, assim como os corpos, os direitos e os tortos, por seu filho Obatalá Alafunfun, o Orixalá.

Recordemos que Obatala fez com suas mãos o gênero humano, estruturou os corpos, armou os ossos, amarrou-os com os tendões, recheou os crânios com miolos, e assim que Olôdumare os animou com seu sopro, pôs neles a alma, o entendimento, e lhes deu o sentido da orientação... lhes pôs Eledá na cabeça, uma partícula de sua divindade.

Isto posto, compreender-se á a necessidade de prestar-lhe culto, “deixar contente o Eledá”, o qual, sempre vigilante, não dorme nunca, nos acompanha até à morte.

Um Eledá abatido, desnutrido por negligência de seu protegido, abandona sua cabeça, e o insensato que não o alimenta, fica indefeso. Esfomeado, impaciente, entorpece sua inteligência.

Um Eledá bem cuidado encaminha a vida de cada indivíduo. Sem ebori ao Eledá (rogar, sacrificar ao Eledá), nenhum rito importante pode efetuar-se.

Lydia Cabrera deixa claro que o conceito de Eledá está ligado ao conceito de Orí, e não de Orixá.

Um *ìtàn* (mito) narrado pelo babalaô Fabunmi Sowunmi (em memória) e registrado por Sikiru Salami na defesa de sua tese de doutorado "Poemas de Ifá e os Valores de Conduta Social entre os Iorubas da Nigéria", FFLCHS, USP, 1999, p. 54, mostra-nos claramente que o *Eléèdá* é diferente de *Òrìsà*. Devido à extensão, oferecemos um resumo do mito, mantendo a essência do tema em questão:



*ÒFÚN'KÀNRÀN*

*Orí* e *Eléèdá*

Amanheceu, mas *Olokanran* não colocou sua coroa. Amanheceu, mas *Olokanran* não colocou em seu pescoço o colar grande. Amanheceu, mas *Olokanran* não vestiu sua roupa de *ide*.

Foi feito jogo divinatório para *Orí*, no dia que ele estava vindo do *òrun* (mundo espiritual) para o *ayé* (mundo material). No caminho, *Orí* se perdeu. Então, ele foi consultar-se com *Egúngún*. Ele foi consultar-se com *Oro*. Ele foi consultar-se com *Ifá*.

*Orí* se cansou. Ele pensou muito e ficou cansado com seus problemas. Não sabia o que fazer. *Orí* pensou a respeito de si próprio. Estava cansado de si mesmo.

*Orí* foi consultar-se com *Èsù* e disse que estava cansado. *Èsù* pediu que *Orí* fizesse um *ebo*. *Orí* fez. *Èsù* levou *Orí* para *Òrúnmìlà*.

*Òrúnmìlà* jogou Ifá para *Orí*. O *odù* (signo divinatório) que apareceu confirmava que ele estava perdido. *Ifá* disse à *Orí* que o problema dele não era com *Òrìsà*; que o problema dele não era com *Èsù*; que o problema dele não era com *Egúngún*. *Ifá* disse que o problema dele era com *Eléèdá*.

*Òrúnmìlà* disse que ele deveria fazer um *ebo* para *Èsù*, que ele deveria fazer um *ebo* para *Ifá*, que ele devia fazer um *ebo* para seu *Eléèdá*. Um *obì* e *omi tutù* (água fresca) é o que ele deveria oferecer para seu *Eléèdá*.

*Orí* ouviu, ele fez os sacrifícios. *Òrúnmìlà* chamou *Èsù* e pediu que ele mostrasse o caminho para ele. *Èsù* chamou *Orí* e levou até à encruzilhada do *òrun* com o *ayé*, e disse-lhe que durante todo o caminho para o mundo, ele deveria cantar a seguinte canção (*orin*):

*Oro mi ko kan Egúngún,*
*Oro mi ko kan Òrìsà*
*Eléèdá mi, ni oro mi kan an o o o!*
*Eléèdá mi, ni oro mi kan an o o o!*

Meu problema não é com Egúngún,
Meu problema não é com Òrìsà,
Meu Eléèdá, meu problema é com ele,
Meu Eléèdá, meu problema é com ele.



Assim, o culto do *Eléèdá* está ligado ao culto de *Orí*, e não ao culto de *Òrìsà*. É através das oferendas ao *Orí* que alimentamos nosso *Eléèdà*.

Diante da pergunta: Quem é *Eléèdá*? A resposta é: *Eléèdá* é nosso criador, *Eléèdá* é nossa ancestralidade, *Eléèdá* é nossa origem, *Eléèdá* é tudo isso junto, em nosso *Orí*.

## IPÒRÍ

*Ipòrí* (ou *ìpònrí*), resumidamente, é o conceito abstrato da massa de origem, a fonte genérica do qual uma parte (*ìpín*) é retirada e passa a existir, mas a relação "todo-parte", pode ser aplicada em vários contextos.

Aulo Barretti Filho (em memória), ex-professor da Acacab (Associação Casa da Cultura Afro-brasileira) e Funaculty (Fundação de Apoio à Cultura Yoruba), ambas em São Paulo, assim costumava dizer nas aulas de religião iorubá que assistimos como alunos:

> "A represa é o *ipòrí* da água da torneira; a massa de pão é o *ipòrí* do pãozinho. "

*Olórun*, como *Olófuurufù*, senhor do ar e da atmosfera, é o grande *Ipòrí* universal de nossa respiração (*èémí*) individual e, em última instância, o *ipòrí* de todo ser humano (*ènìàn*) criado por *Obàtálá*.

Juana Elbein apresentou no *Colloque International sur La Notion de Personne em Afrique Noire*, Paris, 1971, um verso de *Ifá* do *odù Ejìogbè* (signo divinatório) sobre *ipọ̀rí* narrado pelo babalaô *Ifátòògun*, de Ilobu. Para nosso propósito, registraremos apenas o primeiro verso:

1. *Ìpòrí! Tí won ń pè ní Òkè Ìpọ̀rí. Tí wọn si ń pè Òkè Ìpọ̀rí ènìyàn. Èyí ni bii. Ibi tí odò gbé sẹ̀. T'a ń pè ní Ìpurí Odò. Ní bi tí Odò gbé sẹlẹ̀. Tó fi di omi ńlá títí lọ. Bẹ́ẹ̀ náà ni ènìyàn. Ni bi ti Òrìṣà gbe búũ. Tó fi dá ènìyàn. Ni bè ni wọn ń pè ní Ìpọ̀rí ènìyàn.*



1. O *Ìpọ̀rí* é aquilo que é chamado de *Òkè Ìpọ̀rí*. *Òkè Ìpọ̀rí* é o espírito original deificado. Ele é como a nascente do rio, que nós chamamos *Ìpọ̀rí odò*, a fonte do rio, a origem do rio, antes de vir a ser larga, seguindo seu curso. Assim, o mesmo acontece com os seres humanos. Ele é o lugar onde *Òrìṣà* pega uma porção para criar uma pessoa. Ele é o lugar que é chamado *Ìpọ̀rí*, para as pessoas.

Pierre Verger, também no mesmo *Colloque International sur La Notion de Personne em Afrique Noire*, Paris, 1971, no artigo "Noção de Pessoa e Linhagem Familiar entre os iorubás" publicado no livro *Uma Saída de Iaô*, p. 97, com tradução de Carlos Eugenio Marcondes de Moura, fala-nos sobre:

"*Ìpọ̀nrí* liga-se ao conceito de origem das pessoas e representa as seis gerações precedentes, pertencendo o proprietário do *ìpọ̀nrí* à sétima geração. Este mesmo nome – *ìpọ̀nrí* – é dado aos ancestrais, os quais, segundo se supõe, residem no dedão do pé das pessoas. Por ocasião das oferendas à cabeça (*ibọrí*), são oferecidos sacrifícios aos pais e avós falecidos. Algumas gotas de sangue dos animais sacrificados são derramadas no dedão do pé direito e esquerdo, representando a alma do pai (ou do avô) e da mãe (ou da avó), se acaso já morreram. Os espíritos do ancestrais assim evocados estarão presentes na cerimônia, sendo saudados. "

Como vimos, *Ipọ̀rí* está ligado à ancestralidade, à matéria massa de origem. *Ipọ̀rí* não é a alma "duplo" da própria pessoa, como escreveu Jean Zigler em "Os Vivos e a Morte".

ORÍ DE ÀJÀLÁ NÃO É CABEÇA

Segundo o babalaô Ifatokun, de *Ọ̀yọ́*, o Ser já tem "cabeça", isto é, já tem *orí* antes de ir à casa de *Àjàlá* escolher um *àṣẹ*, que é colocado sobre sua cabeça (espiritual pois não nasceu ainda), para fortifica-la antes de vir para o mundo.

Também mostrando que o Ser já tem cabeça quando vai escolher *orí* na casa de *Àjàlá*, veremos agora um resumo de um *ìtàn* (mito) do *odù ogbè-ògúndá* (signo divinatório) narrado pelo babalaô Awotunde Aworinde, da cidade de Òṣogbo, Nigeria, recolhido e publicado por Wande Abimbọla e publicado no livro *Sixteen Greats Poems of Ifa*, 1975.



Este *ìtàn* mostra o exato momento que *Ọ̀rúnmìlà* toca a cabeça de seu filho com os instrumentos divinatórios, antes dele ir para a casa de *Àjàlá*, e a hora que os amigos pegam o *orí* de *Àjàlá* e o colocam sobre suas cabeças antes de virem para o *ayé*. Vejamos:

Ogbè-ògúndá

Três amigos, *Orísẹ̀ẹ́kú, Orílẹ̀ẹ́mérè, Afùwàpẹ́* desejavam vir para o ayé (o mundo). Foram então falar com os mais velhos, que os orientam a buscar *orí* na casa de *Àjàlá* e que só depois disso poderiam vir para o *ayé* (mundo). Mas fizeram séria advertência que nada deveria desvia-los do caminho. Deveriam ir diretamente para casa de *Àjàlá*.

Eles foram. Depois de andar um pouco, encontraram *Afabẹ́rẹ́-Gúnyán* "aquele que amassa inhame com a agulha". Ele disse que só poderia ouvi-los depois que amassasse todo o inhame. Então *Afuwàpé* começou a ajuda-lo. Quando terminaram, ele disse-lhes que deveriam virar à direita onde encontrariam um porteiro. E que deveriam perguntar a ele.

Começaram a caminhar até que *Orísẹ̀ẹ́kú*, o filho de *Ògún* ouviu o barulho de seu pai mexendo com suas armas e preparando-se para a guerra. Ele disse que deveria ir ajudar seu pai, mas seus amigos o lembraram do aviso dos velhos, que não deveriam desviar-se do caminho.

Caminharam mais um pouco e encontraram a casa de *Ọ̀rúnmìlà*, o pai de *Afuwàpẹ̀*, e o ouviram batendo em seu *ọpọn*, sua bandeja divinatória. *Afuwàpẹ̀* parou. Os dois amigos

tentaram convence-lo a não parar, mas ele disse que não iria, até que ele visse seu pai. Os outros dois amigos continuaram andando até à casa de *Àjàlá*.

Quando *Òrúnmìlà* viu *Afuwàpé* perguntou-lhe onde estava indo. *Afuwàpé* disse-lhe que estava indo para a terra, mas que primeiro precisava ir à casa de *Àjàlá* para escolher um *orí*.

81. *Ni Òrúnmìlá bá kó Ifáa,*
82. *Ó fi kan Afùwàpé lórí*

81. *Òrúnmìlà* então pegou seus instrumentos divinatórios
82. E com eles tocou a cabeça de *Afùwàpé*



Os babalaôs da casa de *Òrúnmìlà* disseram que ele deveria fazer um *ebo* (oferenda). Ele fez, e seguiu todas as orientações. Quando ele saiu da casa de seu pai, ele não viu mais os dois amigos.

Os dois amigos já haviam encontrado o porteiro, que não os acompanhou até à casa de *Àjàlá*, porque estava ocupado. Então, começaram a perguntar para as pessoas, até que encontraram a casa de *Àjàlá*.

Quando eles chegaram, *Àjàlá* não estava em casa. Então, eles foram até à loja dos *orí*, e escolheram os *orí* por sua própria conta, mas não sabiam que eles estavam com defeito.

128. *Ni àwón méjèèjí bá gbé oríí won bori*
128. Os dois os colocaram sobre suas cabeças

E começaram a vir para o *ayé*. Mas, no meio do caminho caiu uma chuva muito forte, e como os *orí* que eles escolheram não eram fortes o suficiente, estragaram. Assim eles chegaram no ayé com os *orí* fracos, e não tiveram sucesso na vida.

Enquanto isso, *Afuwàpè* seguia o caminho até à casa de *Àjàlá*. Quando ele encontrou o porteiro, ele estava fazendo uma sopa temperada com cinzas. Então *Afuwàpé* colocou sal na sopa do porteiro, que gostou muito. Ele deu o sal para o porteiro e pediu que o levasse até à casa de *Àjàlá*. Agradecido, o porteiro o levou.

Quando chegaram, havia uma grande confusão, pois *Àjàlá*, um devedor incorrigível estava sendo cobrado por um credor. O porteiro então orientou *Afuwàpé* a pagar a dívida de *Àjàlá*. *Afuwàpé* pagou, e o credor foi embora.

Depois que o credor saiu, *Àjàlá* desceu do celeiro onde estava escondido e cumprimentou *Afuwàpé*, que disse-lhe haver pago a dívida dele, dizendo que estava alí para escolher um *orí*. Assim, *Àjàlá* escolheu um *orí* forte e o deu à *Afuwàpé*.

256. *Ni Afuwàpé bá gbé e kari*
256. Então Afuwàpé fixou-o sobre sua cabeça



Ele tomou então o caminho para o *ayé*. Veio a chuva, mas o *orí* que *Afuwàpé* colocou sobre sua cabeça era muito forte, e a chuva não o estragou. Quando *Afuwàpé* chegou no mundo, ele teve muita prosperidade, tudo que ele fazia dava certo.

Seus amigos então começaram a reclamar porque eles não prosperavam, e para eles dava tudo errado, se todos pegaram *orí* no mesmo lugar. *Afuwàpé* então respondeu que eles pegaram *orí* no mesmo lugar, mas seus *orí* eram diferentes.

O *ìtàn* completo publicado por Abimbola foi por nós traduzido e está disponível neste endereço: https://luizlmarins.files.wordpress.com/2017/07/a-escolha-de-ori-na-casa-de-ajala.pdf

Como fica claro neste mito, o *orí* de *Àjàlá* não é a cabeça propriamente dita, pois esta já faz parte do *ará* (corpo), e não faz sentido dentro do conceito de Noção de Pessoa Ioruba, separar, o corpo da cabeça.

Bolaji Idowu no livro "*Olódùmarè, god in yorùbá belief*", 1962, p. 169, falando sobre a composição do ser humano diz que:

"Para a pergunta: o que é o homem? Os Yorubas responderão sem demora que o homem é corpo (ara) mais èmí, a aproximação inglesa para espírito. O corpo é a coisa concreta e tangível de carne e os ossos que conhecemos através dos sentidos, que podem ser descritos de maneira geral pela anatomia. "Èmí é invisível e intangível; é isso que dá vida ao corpo inteiro, e assim pode ser descrito através de sua função causal. Sua presença ou ausência do corpo é conhecida apenas pelo fato de uma pessoa estar viva, ou morta ".

> "To the question: what is man? The Yorubas will answer off-handedly thar man is body (ara) plus èmí, the english approximation to wich is spirit. The body is the concrete, tangible thing of flesh and bones wich we know through the senses, which can be described in a general way by anatomy. Èmí is invisible and intangible; it is that which gives life to the whole body, and thus can be described through its causual function. Its presence in, or absence from, the body is know only by the fact that a person is alive or dead."



Wande Abimbola, no artigo "The Yoruba Concept of Human Personality" em *"La Notion de Personne em Afrique Noire*", 1971, p. 76 e 77 escreve que:

> "O Yoruba acredita que a personalidade humana tem dois principais elementos: o físico e o espiritual. O elemento físico que é geralmente conhecido como ara (corpo) [...] o elemento espiritual da personalidade humana consiste principalmente de èmí (alma), que tem sua realização no humano [...]

> "The Yoruba believe that human personality has two main elements: physical and spiritual. The physical element, which is collectively known as ara (body) [...] the spiritual elements of human personality consist mainly of èmí (soul) wich has its physical realization in the human [...]

Concluindo, *Èmí* é o espírito que já tem uma cabeça e acompanha o corpo, que também tem uma cabeça.

Ou compreendemos isto de uma vez por todas, ou continuaremos a escrever o pseudo conceito que o Ser, antes de nascer, seria uma mula sem cabeça, e que iria busca-la na casa de *Àjàlá*. Sobre isso recomendamos o artigo de Erick Wolff "Ajala e o mito das mulas sem cabeça" em: Internet, *Ile Axé Nagô Kóbi*, acessado em 03/07/2017, em: http://iledeobokum.blogspot.com.br/2012/06/normal-0-21-false-false-false-pt-br-x.html

ÈMÍ e ÈÉMÍ

*Èmí* é o espírito e *èémí* é a respiração. Na página 169 do livro "*Olódùmàrè...*", Bolaji Idowu faz importante esclarecimento que *èmí* é a pessoa que respira, e *èémí*, é a respiração propriamente dita, aquilo que é respirado, oferecendo clara distinção entre uma coisa e outra:

> "Èmí está intimamente associado com a respiração e todo o mecanismo da respiração, que é sua mais expressiva manifestação. Mas, apesar do fato do homem respirar e mostrar que èmí está nele, a respiração não é èmí.
>
> Èmí é a causa da respiração, ele é o respirador, o que respira dentro do homem. A respiração é èémí "aquilo que é respirado. "
>
> "Èmí is closely associated with the breath and the whole mechanism of breathing which are its most expressive manifestation. But although the fact that a man breathes shows that èmí is in him, the breath is not èmí. Èmí is causative of breath and so it is the "breather", that which breathes in man. The breath is èémí "that wich is breathed."

O *Dictionary of Modern Yoruba*, de R. C. Abraham, p. 420 registra outra palavra utilizada para respiração:

> "ìmí" - ìmí sí (ato de estar respirando).

Nos estudos em língua portuguesa estes conceitos foram obscurecidos devido as formas ortográficas e gramaticais. A transliteração do iorubá para idiomas europeus implicam em perca de conceito, em prejuízo do tema. Vejamos:

> **Èmí**, pronúncia ioruba: **émí** ... Em português: **emi**.
> **Èémí**, pronúncia ioruba: **eêmi** ... Em português: **emi**

Em ioruba os conceitos são separados, embora intrínsecos. Em português, uma única palavra carrega ambos os significados "**emi**", unificando os conceitos e prejudicando o sentido original, gerando equívocos no tema de Noção de Pessoa Iorubá.

OKÀN

A palavra quer dizer ao mesmo tempo, coração físico e alma. No contexto de coração físico, ela só é aplicada em ciências médicas e biológicas, mas quando utilizadas no contexto metafísico do ser humano, *okàn* (alma) e *èmí* (espírito) são a mesma coisa.

*Okàn* é melhor utilizada para individualizar a alma de alguém com seus gostos, preferencias, simpatias e antipatias, por exemplo: "a alma de fulano não gosta desta comida". Já *èmí* é melhor utilizada para falar da alma de forma genérica: "Deus criou o homem com corpo e alma", sem individualização. Entretanto, ambas as palavras podem ser usadas nos dois contextos, material e espiritual e, em qualquer situação, estarão corretas.

Parrinder no livro "*West African Psychology*", 1951, p. 40, informa sobre o uso da palavra *okàn* nos sentidos de coração físico e alma:

> "Os Yorubas chamam a alma okàn, uma palavra que é usada para o coração físico, e para a parte etérea do homem [...]"
>
> "The Yoruba call the soul okàn, a word which is used both for the physical heart, and for the ethereal part of man [...]"

Pierre Verger no artigo "Notion de Personne et Lignée Familiale ches le Yoruba" publicado em "*La Notion de Personne em Afrique Noire*", 1971, p. 63, escreve:

> "Para evocar a ideia de alma, de espírito, de consciência, emprega-se algumas vezes o termo okàn [...]"
>
> "Pour évoquer l'idée d'âme, d'esprit, de conscience, on emploie quelquefois le mot okàn [...]"

Entretanto, Bolaji Idowu, livro acima citado, p. 170, informa que o uso desta palavra para traduzir "alma", não é preciso, sendo melhor usada para "coração":

> "Na Bíblia Yoruba, a palavra 'okàn' é usada para traduzir a palavra inglesa 'alma'. Isto, entretanto, não é preciso. 'Okàn' é melhor traduzida por coração.
>
> "In the Yoruba Bible, the word 'okàn' is used to translate the english word 'soul'. This, however, is rather inaccurate. 'Okàn' is accurately translated 'the heart' ".

Entendemos que a tradução de *okàn* por alma não está equivocada, mas visa individualizar tanto o *arayé* (ser vivente), quanto o *ara-òrun* (habitante do *òrun*) com todas as suas preferencias e idiossincrasias. Enquanto *èmí* é genérica, *okàn* individualiza, e cremos que isso justifica seu uso.

## BÁRAA – A PRÓPRIA PESSOA

"*Báraa*" ou "*Bára do corpo*" é uma expressão idiomática (*òròbîîòwe*) relacionada com a própria pessoa, com a própria alma, o espírito que acompanha o corpo, e que lhe dá a vida e movimento. Não tem nada a ver com *Èsù Bará*, cujo palavra é uma contração de *Elégbára* (*ele* + *agbára*, aquele que tem o poder). *Èsù Bará* não está dentro do corpo, nem é o *Èsù* do corpo.

Verificando o dicionário de ioruba de R.C. Abraham, *Dictionary of Modern Yoruba*, 1962, pg. 87, no verbete "ba" temos a seguinte informação:

- Ó **báraa** re ni wájúùmi > ele encontrou-se na minha presença.
- Mo **bárãà** mi nílé náà > eu me encontrei naquela casa.

Como vemos, a expressão *báraa* refere-se à pessoa, é a própria pessoa, cujo sentido estende a "o que acompanha o corpo", a contraparte espiritual, o duplo, que está junto com a pessoa, faz parte da pessoa. Repetimos: é a pessoa. É associado à vasilha de búzios que representa a pessoa nos assentos individuais, conforme explica Aulo Barretti Filho, professor de religião ioruba na Funaculty:

> "Bára é um dos nomes que se chama a vasilha com búzios, que faz parte das representações individuais do iniciado, cujos búzios, futuramente, o mesmo efetuará a divinação". (informação pessoal)

Este conceito de pessoa, possivelmente por similaridade fonêmica, foi associado a *Èsù Bará*, originando um pseudo conceito de "*Èsù* Bará do corpo", fomentado por outro pseudo conceito do *enìkéjì*-duplo, suposta alma-cópia no céu, que ficaria no *òrun*.



Atualmente, o pseudo conceito de Exu do Corpo virou "fundamento" em algumas casas religiosas afro-brasileiras, possuindo assentamento próprio, sendo nos dias de hoje, uma heresia para a nova geração as afirmações que aqui fazemos. Mas elas são verdadeiras. Busquem.

Corroborando nosso estudo, transcreveremos parte de uma entrevista realizada pela Dra. Paula (acima apresentada), com o *èlégún Sàngó* do Aláàfin Òyó (acima apresentado), no vídeo "*Trinity Yoruba"* acessado em 07/07/2017, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=MnGlEnt4D7g

> Minuto 05:25 ss
> **Paula Gomes**: Quando o ser humano nasce, ele nasce com *Èsù* dentro do corpo?
> **Elégun Sàngó**: Não. Quem dá a vida e a alma, ao ser humano, é Olódùmarè.

Para os adeptos do Batuque, queremos esclarecer que não nos referimos à feitura do *Òrìsà Bará*, que é outra coisa, e que a passagem do Pai Bará "no corpo" nada tem a ver com o tema "*Èsù* do Corpo" que tratamos aqui.

O conceito de "*báraa*" foi por nós desenvolvido em outro trabalho que pode ser encontrado neste endereço: https://luizlmarins.files.wordpress.com/2016/08/esu-bara-vs-baraa.pdf

## ENÌKÉJÌ

A palavra *enìkéjì* segundo todos os dicionários de Iorubá, quer dizer: “segunda pessoa” em relação à “primeira pessoa”, e não uma cópia da própria pessoa, como escrevem alguns autores.

Esta palavra é citada na literatura afro-brasileira apenas como “duplo” e isto prejudicou o conceito correto, pois fez parecer tratar-se, equivocadamente, de uma cópia da própria pessoa no *òrun* (mundo espiritual) com outra consciência, como se tal “duplo” no *òrun* fosse a fonte, o *ipòrí*, uma espécie de matriz existencial eterna, e a existência terrena fosse apenas um *ipìn* (parte) desprendida desta matriz (Jean Ziegler, *Os Vivos e a Morte*).

No conceito de Noção de Pessoa na religião tradicional ioruba, *enìkéjì* é um protetor espiritual (*aláààbò*) que faz parte da *egbé òrun* (sociedade espiritual) da pessoa, que pode no *ayé* (mundo físico) ter pertencido, e nada tem a ver com o *ipòrí* ou a alma.

- ou à *ebí* (família),
- ou ao *aráãlé* (parentes),
- ou ao *ìdílé* (clã),
- ou não ter pertencido a nenhum destes.

Pode ainda ser somente um *òré-òrun* (amigo espiritual) que sempre nos acompanha, podendo interferir em nossa existência no *ayé*, tanto positiva, quanto negativamente.

Não se trata, neste caso, de um *eégún* (ancestral divinizado) pois, embora tenha sido um vivente, não há o culto do osso (*eegun*). Ressalvadas as devidas diferenças linguísticas, ritualísticas e culturais, podemos dizer figurada e filosoficamente que, dentro da nossa realidade afro-brasileira, nesta categoria estariam os caboclos e pretos-velhos da Umbanda. Note bem: apenas filosoficamente, pois estas entidades não existem na cultura tradicional ioruba. Leia bem, por favor!

No vídeo “*Egbé 2 - enìkéjì*”, a Dra. Paula Gomes, já apresentada acima, entrevista a *Olóyè Olórí Egbé Ìyálajé Adedeji*, do *Egbé Tarada*, principal templo de *Egbé* na cidade de *Òyó*.

Neste vídeo, a *Olórí* esclarece que *ènikéjì* é um *òré-òrun*, e não tem nada a ver, como se ensina no Brasil, com o duplo da própria pessoa. Conforme a Olórí, *ènikéjì* trata-se de outra entidade, outro ser, outra consciência. Transcreveremos uma parte da entrevista:



> Minuto 00:22 a 01:18
> **Paula Gomes:** - Quando estamos falando do “segundo”, do nosso *ènikéjì*, estamos falando de nós mesmos, ou estamos falando de um amigo nosso no céu?
> **Ìyálajé Adedeji:** - Nosso *ènikéjì* é aquele que nós chamamos “nosso amigo”.

Veja o vídeo completo no Canal Youtube do *Àsà Òrìsà Aláàfin Òyó* neste endereço https://www.youtube.com/watch?v=2Nke6OOJvp8 , acessado em 27/06/2017.

## ILÉ ORÍ / IGBÁ ORÍ / CREMEIRA / ASSENTAMENTO DA CABEÇA

Esclarecida a questão do *enìkéjì*, iniciamos este tópico sobre *Ilé Orí* dizendo que não é o assentamento do duplo da pessoa, e nem mesmo é o assentamento do *enìkéjì*. Tampouco é o assentamento da cabeça espiritual ou pessoal.

Porém, tão importante quanto o que ela representa, é o questionamento de sua existência, sua necessidade. Sobre isso citaremos alguns depoimentos:

Altair Togun (em memória) babalorixá do candomblé de nação Kétu, no texto “*A Reafricanização Filosófica de Altair Togun*”, assim se manifesta sobre este assunto:

> “[...] eu não concordo com esse tipo de igbá-orí, porque eu penso que a melhor representação do nosso orí-inú é o nosso orí físico, ou seja, a nossa própria cabeça. A nossa cabeça física é a materialização da nossa cabeça interior, acho eu.

> Qual o melhor objeto para representar o nosso orí-inú, que não a nossa própria cabeça? É dentro dela que se instala a outra do òrun, por isso, chamado orí-inú (cabeça interior).
>
> Mas interior onde? Da cabeça física que também, acho, tem o formato do igbá (cabaça). Quando fazemos um borí, nós estamos cultuando esta cabeça interior.
>
> E onde nós fazemos os preceitos? Diretamente em nossa cabeça, pois é ali que mora o nosso ori-inú e o nosso Òrìsà.
>
> Então, é à nossa cabeça que devemos reverenciar, não aquela tigela com alguns objetos que dizem, ser o igbá-orí. Digo isso por que acredito em assim [...]"



O texto está disponível no endereço abaixo. Acessado em 21/06/2017: https://luizlmarins.files.wordpress.com/2015/02/a-reafricanizacao-filosofica-de-altair-togun-6.pdf

Em outro vídeo publicado pelo *Àṣà Òrìṣà Aláàfin Ọ̀yọ́*, cujo título é *"Notion of Yoruba Person, by Elegun Sango Oyo"*, Paula Gomes, Embaixadora Cultural do Aláfin Oió, e presidente da Paula Gomes Fundation entrevista o *Èlẹ́gun Ṣàngó do Aláàfin Ọ̀yọ́*, o qual esclarece que o *Ilé-Orí* não é necessário, pois o ser humano deve cultuar *Orí* em sua própria cabeça física, indo de encontro com a fala de Altair Togun:

> Minuto 10:50
> **Paula Gomes**: - O Ilé Orí é importante?
> **Ẹlẹ́gùn Ṣàngó**: - Não, não é importante.
> **Paula Gomes**: - Se o Ilé Orí não é importante, o que é realmente importante?
> **Ẹlẹ́gùn Ṣàngó**: - O importante é o Orí, cultuamos a própria cabeça, não precisamos de Ilé Orí.

Acessado em 21/06/2017, disponível no youtube, no endereço abaixo: https://www.youtube.com/watch?v=gMyR7mzfHTY

OTA NO IGBÁ- ORÍ

Independente da feitura ou não *do Ilé-Orí*, pois alguns segmentos religiosos afro-brasileiros fazem, outros não, um dos elementos internos que compõe o *Ilé-Orí* tem sido motivo de polêmica para aqueles que fazem: o *otá*, ou *òkúta*, a pedra. Afinal, *Ilé-Orí* vai *otá*, ou não?

Outra vez citaremos Altair Togun que, escrevendo sobre o assunto de *okútà* no *igbá-orí* falando sobre *igba-orí*, esclarece que "nunca encontraremos um *okútà* dentro do *ilé-orí*". Vejamos:

> " *Igbá-orí*, segundo a tradição [ioruba] de *Òrìsà*, não leva *òkúta*. Quanto ao *igbá-orí*, [...] este contém alguns itens de conhecimento restritos àqueles que tem o seu ori "assentado". Posso, porém, assegurar que entre estes itens jamais encontrarás um *òkúta* (ota). "

O texto completo pode ser encontrado no link abaixo. Acessado em 10/07/2017: https://luizlmarins.files.wordpress.com/2015/02/igba-ori-por-altair-togun.pdf

Novamente citaremos o vídeo *"Notion of Yoruba Person, by Elegun Sango Oyo"* publicado pelo *Àsà Òrìsà Aláàfin Òyó*, acima citado.

No diálogo entre a Dra. Paula Gomes, acima apresentada, e o *elégùn Sàngó Aláàfin Òyó*, também acima apresentado, Paula Gomes pergunta ao *elégùn* se o *Ilé-Orí* tem *otá* dentro, e o *elégùn* responde que "não". Transcreveremos o diálogo:

> Minuto 09:28
>
> **Paula Gomes**: *Ilé-Orí*, entre o povo de *Òrìsà* da Iorubalandia, tem okútà dentro?
>
> ***Elégùn Sàngó*:** Não, *ilé-ori* não tem nada. É apenas trabalhado com pele e búzios.

Durante o estudo da palavra *ota*, verificamos que ela carrega outros conceitos que os dicionários não registraram, onde a simples tradução por "pedra" não é suficiente para esclarecer seu significado cultural de longevidade e eternidade, conforme registrado por Marins no artigo "Èsù Òtà Òrìsà" em, *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu*, Barretti Filho, 2010, p. 66, que transcreveremos aqui:

DID’OTA – A ARTE DO SER HUMANO SER TORNAR PEDRA

> Antigamente, em todo nosso extenso país, não havia uma cidade onde a idéia de *Ota-dida* não era bem conhecida. Hoje, embora esquecida, o verdadeiro significado do termo ainda é entendido por algumas poucas pessoas [...] é necessário saber algo sobre esta arte de "se tornar pedras" [...] muitos anciões de *Ife* eram privilegiados por viverem muito, e por causa disso, eles faziam muitas pessoas acreditarem que eles nunca morreriam [...] eles faziam esculturas de pedra de si mesmos, e as mantinham em alguns lugares secretos que eram conhecidos apenas por algumas pessoas de sua confiança.
>
> Qualquer pessoa idosa e importante que assim tinha feito, contava para poucas pessoas de sua total confiança onde ele gostaria que seu corpo fosse secretamente enterrado, e onde o seu cenotáfio deveria ser colocado para mostrar para o mundo o quanto ele era poderoso. Este costume era chamado “*did’ota*”.
>
> O verbo desta expressão é “*da*” i.e. tornar-se: e o substantivo é “*Ota*”, de “*Òkúta*”, pedra, e consequentemente, “*D'ota*” quer dizer “tornar-se pedra”. Naquele tempo, as pessoas que faziam isto eram altamente estimadas como homens de grande honra e respeito, e, por conseguinte induziam muita gente a seguir o seu modo de vida. Por causa deste costume, o termo “*Did'ota*” era muito conhecido naqueles dias por todo o nosso país. Eventualmente, quando as pessoas queriam falar de alguém que tenha convencido outras pessoas, que magicamente ele se transformou em pedra devido a sua longa idade, eles diziam assim: “*O gbógbó, O di ota*”, i.e., ele era tão velho que ele se tornou uma pedra.

Neste caso, a tradução de *ota* como “pedra” tem o conceito de eternidade, pois ao acreditar que uma pessoa idosa “veio a ser tornar pedra”, entende-se que ela não morreu, tornou-se imortal. Cremos que fica claro porque os Iorubas não usam pedra no *Ilé-Orí*.

ÀPÒ-IYÈ

Literalmente quer dizer “sacola de memória”, uma metáfora para a personalidade pessoal que viveu no espaço de tempo entre nascimento e morte, e que leva consigo mesma para o outro lado da vida. Ou seja, a pessoa que somos hoje vivos, seremos amanhã depois de mortos. Sobre isso escreve Jean Ziegler em *Os Vivos e a Morte*, 1975, p. 116, nota 135

> "[...] O primeiro iyê, a memória coletiva, está indissoluvelmente ligado ao emi, e o acompanha sempre em toda parte. A memória coletiva vive no homem, mas é independente de sua vontade. Dizem os informantes que os iyê estão sempre "ao lado de emi". [...] Quando o homem morre, esse iyê parte com o emi para o orun, ali reintegrando-se à pessoa imperecível [...] Diz-se que ela é um apô-iye, uma "bolsa de memória" . É a experiência, a atenção prestada às coisas e aos homens, os conhecimentos adquiridos e que pouco a pouco vão enchendo a bolsa da memória individual [...]"



ÌRÁNTÍ

Diferente do *àpò-iyè*, o *ìrántí* é a lembrança (memória) que fazemos de alguém que já partiu, que é cultuado no *ibó̱kú*; não quer dizer que o morto esteja realmente lá. O Dicionário Yoruba-Português, de José Beniste, 2011, assim registra a palavra:

> ÌRÁNTÍ, s, Lembrança, memória, recordação. *Ìrántí orò odun mi méta* (lembrança da minha obrigação de três anos).

O̱PO̱LO̱ ou MÙDÙNMÚDÚN

Trata-se do cérebro, também chamado de memória, mas nada tem a ver com as memórias tratadas anteriormente, visto que desaparece com a morte. É esta memória que Ziegler (citado) chama de "segunda memória". Não confundir com *ò̱pò̱ló̱* que significa sapo, observem os tons. (Dicionário Yoruba-Português, de José Beniste, 2011, p. 622)

ÒJÌÌJI

A sombra. Aparece em Noção de Pessoa Iorubá apenas como símbolo do espírito (*è̱mí*), mas não tem nenhuma função existencial. (Dicionário Yoruba-Português, de José Beniste, 2011, p. 565)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de *Orí*, a cabeça como divindade, precisa ser revisto e ressignificado, tomando os verdadeiros conceitos iorubas, como parâmetros.

Assim, este texto sobre Noção de Pessoa Ioruba seguiu por outros caminhos que não os que geralmente são escritos, mostrando o conceito ioruba de pessoa como ele é, e não como alguns acadafros, escritores acadêmicos iniciados que usam das letras para aprovarem teses pessoais, querem que ele seja. O povo de santo precisa acordar da anestesia intelectual que lhes é aplicada pelas letras fantasiosas de alguns professores doutores.



Iniciamos nosso trabalho mostrando que *ara* e *orí* são unos, e não faz sentido separa-los, pois a*ra* inclui *orí*, e quando se fala de *orí*, subentende-se que inclui *ara*.

Vimos que *eléèdá* está ligado ao Criador, à *orí*, e não ao *Òrìsà*. O nosso *eléèdá* não é o nosso *Òrìsà*. Ao lado de *eléèdá*, vimos que *ipònrí* está ligado à nossa origem, e à nossa ancestralidade.

Demonstramos também que, de acordo com o mito, abstratamente e metafisicamente falando, quando o ser humano, antes de nascer, vai à casa de *Ajàlá*, o que ele pega não é a cabeça, pois já a possui, mas "um *àse* de reforço" que ele coloca sobre sua cabeça. Importante esclarecer que, diferente de nós ocidentais, para um ioruba tradicional, o ser, mesmo antes de nascer no *ayé*, já é considerado no *òrun*, um ser humano.

Esclarecemos ainda a diferença de *èmí* (espírito) e *èémí* (respiração), pois entendemos ser este equívoco o pai de todos os equívocos que se seguiram dentro do tema Noção de Pessoa Ioruba. O conceito de *okàn* como uma das palavras para "alma" foi outro conceito importante para a individualização do ser.

Mostramos ainda que o conceito de "Exu do Corpo" não existe na *Èsìn Òrìsà Ìbílè*, a religião tradicional ioruba, por tratar-se de um equívoco linguístico da palavra "*báraa*", uma expressão idiomática que tem a ver com a própria pessoa, e não com Exu.

Sobre *enìkéjì*, mostramos que se trata de outra entidade, outro ser, outra consciência, que vive no *òrun* e que é intimamente ligado a quem ainda está vivo no *ayé*. Trata-se de um

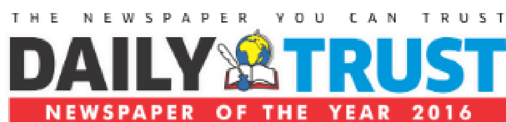
amigo espiritual, e não uma cópia espiritual da própria pessoa, como escrevem equivocadamente alguns autores acadêmicos muito copiados na internet.

No tema *Igbá-orí* mostramos que além de ser desnecessário na *Èsìn Òrìsà Ìbílè*, a religião tradicional ioruba, ele não possui *okútà* (*ota*), como é escrito e ensinado no Brasil.

Mostramos também que o conceito de *ìrántí* tem a ver com a pessoa que lembra e que pratica o culto à memória de alguém, e não com o morto propriamente dito.

Finalizando, esperamos ter colaborado para o esclarecimento, iluminação e libertação do povo de santo afro-brasileiro.

*Àse!*






# POR QUE OS IORUBAS ENTERRAM SEUS MORTOS EM CASA?

Doyin Adebusuyi, Ado-Ekiti;

Abdul-Hameed Olawale, Osogbo;

Mustapha Abubakar, Ilorin

Sikiru M. Jimoh, Abuja.

Publicado em 28 de janeiro de 2012

Tradução, transcrição e adaptação, em 29/07/2017, por Luiz L. Marins

www.luizlmarins.com.br

Original em **Daily Trust**, Internet. Acessado em 29/07/2017. Disponível em:

https://www.dailytrust.com.ng/weekly/index.php/features/10595-why-yorubas-bury-their-dead-at-home

"Os iorubas acreditam que os mortos ainda são parte da família e acredita-se que aqueles que se enterram seus mortos em cemitérios teriam jogado seus entes queridos em uma terra estrangeira" (Odofin Are Ikere, Ado-Ekiti, Estado Ekiti, Chefe Bode Ajisefini).

Se for esse o caso, por que o governo do estado Ekiti está tentando ir contra a crença das pessoas, pois planeja proibir o enterro dos mortos em compostos familiares?



É uma visão comum ver sepulturas dentro das casas ou especificamente nas varandas no Estado de Ekiti. Para as pessoas, é um tabu enterrar ancestrais em terras "estranhas", isto é, o cemitério, que é o lugar de enterro designado na maioria das grandes cidades em algumas partes do país, e também, em todo o mundo.

No entanto, a tendência está prestes a mudar, já que o governo estadual planeja torná-lo ilegal para as pessoas que perdem seus entes queridos, enterrá-los em suas casas.

O governo, de acordo com o Conselheiro Especial sobre Assuntos do Território, do governador Kayode Fayemi, Élder Remi Olorunleke, planeja estabelecer cemitérios públicos e proibir enterrar os mortos dentro de suas casas e em qualquer lugar dentro de bairros residenciais, como parte das iniciativas de renovação urbana em andamento.

O Élder Olorunleke, que representou o governador em uma reunião com o Conselho estadual de Obas, em dezembro de 2011, disse que essa medida era necessária para "reforçar o valor da propriedade e melhorar sua comercialização".

Ele explicou que, quando a lei entrar em vigor, seria impossível que as pessoas enterrassem seus falecidos dentro de suas casas por qualquer motivo. Ele argumentou que:

> "O investimento em habitação é conhecido por consumir uma porcentagem considerável do Produto Interno Bruto (PIB) do país. A habitação tornou-se um grande mercado no mundo.
>
> Como forma de regulamentar o mercado, há a necessidade de reforçar o valor da propriedade e melhorar a sua comercialização, desencorajando enterrar os mortos dentro e ao redor das áreas residenciais. Um cemitério público adequado seria estabelecido em nossas principais cidades para cuidar dos mortos. "

Exceto cristãos e muçulmanos que têm cemitérios para seus membros mortos, as investigações da Weekly Trust em torno da capital do estado, Ado-Ekiti e algumas comunidades revelaram que **não há cemitérios públicos** em qualquer lugar do estado.

De acordo com Odofin Are Ikere, alguns pais idosos, antes da morte, escolheram onde deveriam ser enterrados e ninguém se atreve a mudar tal testamento.

Ele disse que:



> “Enterrar os mortos em casa nas terras Iorubas é parte de nossa cultura e tradição. Nossos pais e mães, antes de morrer, puderam dizer onde deveriam ser sepultados quando morrerem; eles querem permanecer parte integrante da família”.

Ele também argumentou que quando eles são enterrados em casa, qualquer membro da família poderia ter acesso fácil aos mortos através do sacrifício, o que ele disse, não poderia ser permitido se enterrado no cemitério:

> “Nossos irmãos cristãos e muçulmanos acreditam na Bíblia e no Alcorão enquanto os tradicionalistas acreditam nas crenças tradicionais. Nossa crença é que, uma vez que você não oferece sacrifícios aos mortos, suas orações não serão respondidas ”.

O chefe de Ikere, que lembrou que perdeu seu pai em 10 de março de 1986, disse que os membros da família ainda oferecem sacrifícios a seu falecido pai em sua tumba, devido à crença de que “ele está sempre conosco”.

Ele mencionou aqueles que poderiam ser enterrados em casa, como sacerdotes, aqueles com títulos de cúpulas tradicionais, monarcas e qualquer um que opte por ser enterrado em casa.

Outro governante tradicional, Odofin de Ararome Obo, HRM Oba Oyebode Olowokere, que alegou ignorância da proposta, disse que:

> “Tradicionalmente é permitido, se alguém pedisse que fosse enterrado em casa. Quando você enterra seu amado em casa, você pode se comunicar com os mortos e oferecer sacrifícios; não penso que seja um coisa ruim enterrar os mortos em casa”.

Do mesmo modo, Deacon Olakiitan Ogunje, descreveu o governo como:

> "Uma boa política que não é praticável considerando nosso nível de desenvolvimento no Estado de Ekiti".

Ele disse que as pessoas veem os mortos como uma coisa muito assustadora que não deve ser celebrada conforme o governo está planejando. Para ele, ter cemitérios públicos "é um apelo para que ocorram mais mortes".

Ele lembrou que seu falecido pai, o Chefe Enoch Ogunjemilehin, que morreu em 2003 em Ijen, região do governo local de Gbonyin, no estado de 94, expressou seu desejo de ser enterrado em casa apesar de ser um anglicano. Ele disse:

> "Nós vemos isso como uma honra, enterrar nosso pai sua casa, que lutou toda a vida para construir".

Ele criticou o estado pobre de alguns cemitérios pertencentes a grupos religiosos no estado, acrescentando que eles não estão bem conservados e que podem ser cobertos de plantas daninhas e portadores de rituais:

> "Algumas pessoas consideram isso como um grande desrespeito, o de enterrar seus mortos em tais lugares".

O diácono Ogunje também acredita que a proteção dos moradores e dos membros da família é responsabilidade dos espíritos dos mortos enterrados em casa.

Sr. Ojo Samuel, residente de Ado Ekiti, também falou em apoio a pessoas que estão enterrando seus mortos em casa. Ele disse:

> "É o certo. Não respeito pessoas que enterram seus mortos nos cemitérios. Se meu pai morrer hoje, não permitirei que ele seja levado para o cemitério".

O Sr. Jackson Adebayo, Diretor, Mídia e Publicidade do Partido Democrata dos Povos (PDP) do Estado, disse que decidiu enterrar sua mãe na frente de sua casa, em Otun, na área de governo local de Moba, embora a lei proíba:

> "Nós acreditamos que nossos homens e mulheres, mortos ou vivos, devem ser vistos. Mas,

> do ponto de vista da higiene e da modernidade, acredito que não devemos continuar a enterrar pessoas em casa".

Para diminuir esta tendência, o Sr. Adebayo disse que o governo deveria fornecer cemitérios públicos em cidades e comunidades para que as pessoas enterrassem seus entes queridos. No entanto, um clérigo islâmico, Malam Yaqoup Popoola, disse que o Islã recomenda que os mortos sejam enterrados em um lugar público preparado para o enterro, acrescentando que o enterro interno é contra o Islã.



Porém, o Rev. Fr. Julius Omoniyi Adewumi, sacerdote da paróquia da Igreja Católica de São Patrício, Ilawe Ekiti disse que não havia nada de errado em enterrar os mortos em casa, como forma de manter o falecido como membro da família:

> "Nós acreditamos que tanto os vivos como os mortos são um. Então, numa situação em que os mortos serão esquecidos após o enterro, preferirei que os mortos sejam enterrados em torno do complexo para que as pessoas olhem os mortos como parte da família. "

Mas ele condenou uma situação em que os parentes adoram seus mortos como deuses:

> "Eles não são deuses, mas alguns ainda podem interceder por nós na presença de Deus como os santos no cristianismo. Os santos são aqueles que viveram a vida santa quando estavam vivos, e ainda pedimos que intercedam por nós diante de Deus. Eles são seres humanos que estão agora na presença de Deus. Portanto, não há necessidade de fazer sacrifícios a eles".

O chefe Bayo Ogunmodimu, que falou em nome de Ewi de Ado Ekiti e secretário de Ewi em Conselho, disse que é política do governo e é um desenvolvimento bem-vindo:

> "O governo tem o direito de decidir melhores coisas para as pessoas do Estado. É um gesto de boas-vindas e não temos outra opção senão obedecer. "

No estado de Kwara, para garantir uma coordenação adequada, os grupos governamentais e religiosos estabelecem cemitérios públicos que estão bem espalhados pelo Estado. Não obstante, muitas famílias ainda mantêm a tradição de enterrar seus mortos dentro de suas casas.

Um pastor de uma igreja de nova geração, que prefere o anonimato, disse que a prática de enterrar os mortos em casa ou no cemitério não tem nada a ver com a doutrina dos

cristãos; no entanto, aqueles túmulos que são feitos nas instalações da igreja costumam lembrar ao cristão seu inevitável final. Segundo ele, quando as pessoas veem tais túmulos regularmente, eles lembram qual será sua casa final.

Um estudioso islâmico, Ustaz Mukhtar Muhammad Thani,, no entanto, disse que enterrar os mortos em casa é mais uma coisa cultural, por causa da crença que as pessoas atribuem aos mortos e essa crença, ele disse que “realmente começou há muito tempo mesmo antes da era do Profeta. Foi o Islã que nos iluminou. ”



Outro motivo para a prática naqueles dias, ele disse, é para o falecido ter contato com a família e a propriedade que ele deixou para trás. Então, ao ser enterrado em casa, ele ou ela pode ver o que está acontecendo com sua família.

Os casos de violação de cadáveres em cemitérios, com o propósito de ritual, foi outra razão pela qual as pessoas continuam a enterrar seus mortos perto deles, para monitorara-los, especialmente se eles são ricos, influentes ou justos.

> “Eventualmente, as pessoas começaram a unir a divindade a estes túmulos, canalizando seus pedidos nestes locais, rogando aos mortos por proteção para os membros da família que deixaram para trás. Embora outras religiões não sejam contrárias a tal prática, é o pecado mais grave no Islã, pois equivale a colocar esses mortos no mesmo pedestal com Deus”.

Grupos de túmulos são vistos regularmente em muitas casas residenciais no Estado de Kwara. Na verdade, um estranho poderia caminhar sobre tais túmulos sem saber. Mesmo com a provisão de terras pelo governo estadual, as pessoas ainda estão muito vinculadas a esta prática antiga, e não estão perto de abandoná-la ainda.

Como em Kwara, a tradição antiga ainda está sendo praticada no Estado de Osun. No entanto, os líderes religiosos são de opinião que um funeral público é preferido.

Falando com a Confiança Semanal em Osogbo, capital do estado de Osun durante a semana, a Mesquita do Imam de Baba Popo na área de Gbaemu, Alhaji Salami Adejumo apelou ao Governo do Estado de Osun para fornecer um cemitério público para desencorajar as pessoas de enterrar seus parentes no ambiente familiar. Ele também observou que o costume de enterrar cadáveres em casa não é atraente, mas continuará até

que o governo forneça cemitério.

> "É verdade que, enterrar cadáveres nos compostos da família, não é atrativo hoje em dia. Se o governo fornecer cemitérios públicos, as pessoas estarão dispostas a levar seus cadáveres a tais lugares. Algumas das organizações que têm cemitérios restringem seu cemitério aos membros. Eles não permitem que os não membros sejam enterrados em tais cemitérios".

Para Alhaji Liasu, deve haver segurança adequada para os cemitérios antes que as pessoas estejam convencidas de levar seus cadáveres lá para o enterro:



> "Nossa experiência nos últimos tempos não é muito agradável com a forma como alguns elementos sem escrúpulos estavam removendo partes dos corpos dos cadáveres dos cemitérios. Até que o governo forneça sepulturas públicas com cerca e segurança adequada, as pessoas continuarão a enterrar seus cadáveres no complexo familiar. Infelizmente, há um espaço muito limitado nos ambientes familiares".

No entanto, a proibição no Estado de Ekiti foi reprovada em alguns lugares. Sr. Omotayo Owolo, um empresário do Estado de Osun, residente em Abuja, disse que a proibição teria um efeito adverso sobre a cultura e as normas ioruba:

> "A cultura (tradicional) é bastante diferente da modernização. A modernização não cria espaço para enterrar parentes falecidos em áreas residenciais, mas essa é a nossa tradição e não há nada que o governo possa fazer, exceto através do esclarecimento e do encorajamento gradual de todo o povo. Não por lei aplicada ao acaso".

Além disso, o Sr. Tawab Fatola, da Ikire, no Estado de Osun, disse à Weekly Trust em Abuja, que a prática é mostrar às crianças os túmulos de seus antepassados da família:

> "Se os filhos não conheceram o pai ou o avô, podemos mostrar seus túmulos e fotografias, explicou".

Fatola disse que cristãos e muçulmanos, em Ikire, enterram seus familiares, especialmente os antigos, em áreas residenciais.

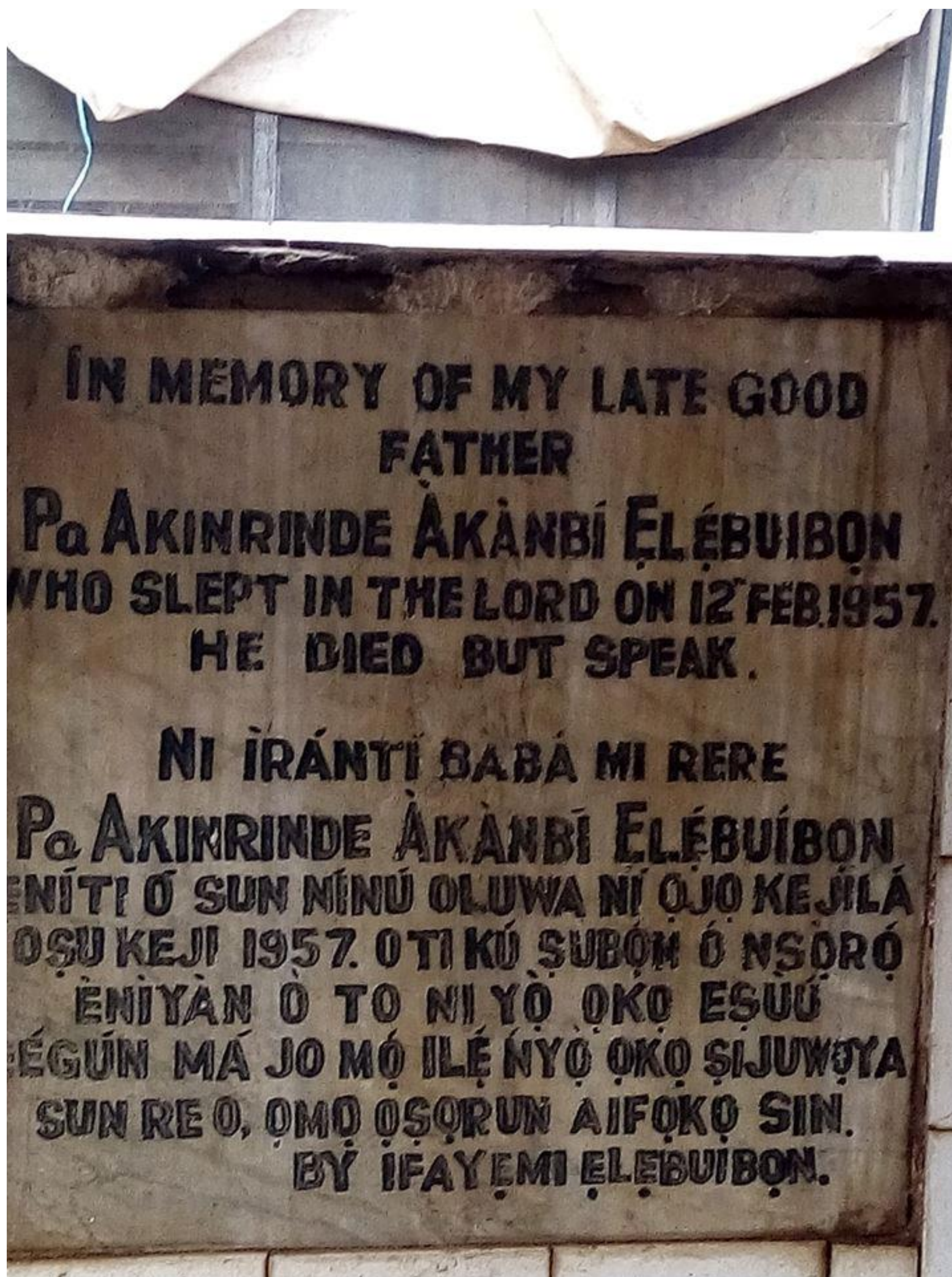
ANEXOS:



Túmulo da família Atanda.



Túmulo da família Elebuibon


IN MEMORY OF MY LATE GOOD
FATHER
Pa AKINRINDE ÀKÀNBÍ ẸLẸ́BUIBỌN
WHO SLEPT IN THE LORD ON 12TH FEB.1957.
HE DIED BUT SPEAK.
NI ÌRÁNTÍ BABÁ MI RERE
Pa AKINRINDE ÀKÀNBÍ ELẸ́BUÍBON
ENÍTI Ó SUN NÍNÚ OLUWA NÍ ỌJỌ KEJÌLÁ
OṢU KEJI 1957. O TI KÚ ṢUBỌN Ó NSỌRỌ
ÈNÌYÀN Ò TO NÍ YÒ ỌKỌ EṢÙÚ
ÉGÚN MÁ JO MỌ́ ILẸ́ NYỌ̀ ỌKỌ ṢIJUWỌYA
SUN RE O, ỌMỌ ỌṢỌRUN AIFỌKỌ SIN.
BY IFAYẸMI ẸLẸBUIBỌN.



Ibojì Ijagbo, foto Omowale Willys, 2015



Isa Oku, foto babaawo Alabi


Túmulo dentro de uma casa, em Abeokuta. Fonte não identificada.